

**Czy o zmierzchu wylatuje sowa
Minerwy? Rozważania z
fenomenologii
samoświadomości. Studium
dwóch wizji: Gombrowicz i
Nietzsche**

Hanna Buczyńska-Garewicz

Czy o zmierzchu wylatuje sowa Minerwy? Rozważania z fenomenologii samoświadomości. Studium dwóch wizji: Gombrowicz i Nietzsche

Hanna Buczyńska-Garewicz

1. Wstęp

Hegel na początku *Zasad filozofii prawa* pisze, że sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, a wtedy filozofia maluje w sposób jasny sens minionych zdarzeń. Mądrość przychodzi na końcu dnia. Gdy pewna forma dziejów już się dokonała, gdy jakiś okres został zamknięty (jak dzień kończący się zmierzchem), wtedy pojawia się szczególnie sposób rozumienia, w którym najważniejsze rysy przeszłości ukazują się wyraziście. Jest to czas mądrości, jak zmierzch jest czasem sowy. Taką mądrością zmierzchu jest filozofia, czyli jedyna wiedza, która maluje *szaro na szarym*. Koniec dnia zostaje przez Hegla powiązany ze szczególnie wyraźnym widzeniem całości przez odwołanie się do zalet techniki malarskiej określanej jako *szaro na szarym*.

Technika ta, zwana po włosku *grigio in grigio*, była szczególnie rozpowszechniona w XVII i XVIII wieku. Polegała na nakładaniu obok siebie i jedna na drugiej kilku warstw farby w różnych odcieniach szarości, dzięki czemu uzyskiwano ogromną wyrazistość konturów i kształtów rzeczy. Obraz przypominał płaskorzeźbę. Dlatego też określenie *szaro na szarym* może symbolizować ostrość i doskonałość widzenia, co właśnie znajdujemy u Hegla.

Hanna Buczyńska-Garewicz – profesor filozofii. Ostatnio opublikowała: *Człowiek wobec losu* (2010), *Czytanie Nietzschego* (2013).

Filozofia jest wprawdzie pozbawiona *zieloności życia*, potrafi jednak, dzięki swemu spóźnieniu wobec zdarzeń, malować je *szaro na szarym*, czyli w sposób doskonalszy niż doraźny ogląd faktów. Metafora Heglowska sowy Minerwy mówi więc o wyższości poznawczej późnego, dokonanego *ex post*, widzenia rzeczy i zdarzeń. Dystans czasowy nabiera w szczególności znaczenia. Sowa o zmierzchu dostrzega to, co pozostaje ukryte przed okiem dnia, filozofia maluje *szaro na szarym* – czyli jasno i wyraźnie – to, co niedostępne wczesnemu doświadczeniu. Zarówno sama naoczność jako akt, jak i jej obiekt – kształt, a nie szczegół – są tutaj szczególne i wyjątkowe. Sens metafory Hegla mówi wyraźnie o odmienności i wyższości spojrzenia o zmierzchu wobec widzenia za dnia.

Nie o Heglu tu jednak będzie mowa. Hegel, kiedy określał zmierzch jako szczególnie dogodny moment dla rozumienia kształtu całości, miał na myśli poznanie dziejów powszechnych. W niniejszych rozważaniach nie sięgam tak szeroko; ograniczam się jedynie do kwestii samopoznania indywidualnego życia. Do metafory sowy Minerwy odwołuję się zaś po to, by wskazać na problem związków widzenia z czasem, oka z chwilą. Hegel w swej metaforze mówi o uprzywilejowanej pozycji epistemicznej określonych chwil w stosunku do innych: o zmierzchu widać coś, co za dnia jest niewidzialne. Problemem staje się więc relacja czasu i widzialności, wzajemne ich związki. Innymi słowy, czasowy aspekt spojrzenia. To właśnie przez pryzmat tego problemu chcę rozważyć dwie koncepcje samopoznania życia indywidualnego, które mówią o rozumieniu jego sensu i kształtu ogólnego. W swoich analizach odwołam się do doświadczenia myślowego Witolda Gombrowicza i Fryderyka Nietzschego. Obaj, choć w inny sposób, dezawuuują mądrość wieczoru, zaprzeczając tym samym szczególnej wartości oka sowy. Zamiarem moim jest analityczny opis zawartego w ich tekstach doświadczenia myślowego. Nie o osobach więc tu mowa, ale o treści pism.

2. Bełkot chaosu

Gombrowicz po przeszło 20 latach pobytu w Argentynie wraca do Europy. Historia to pełna dramatyzmu, zarówno na początku, jak i na końcu. Początkiem przygody argentyńskiej jest wybuch wojny i niemożność powrotu, potem trudy wykorzenienia i emigracji, oderwanie od Europy i zamieszkanie w obcym miejscu, wreszcie gwałtowna zmiana fortuny i jazda z powrotem „do siebie”. Jest to moment szczególny, skłaniający do refleksji nad losem indywidualnym. I Gombrowicz w dziennikach, już osiedlony w Berlinie, pisze

tekst, w którym analizuje własne rozmyślania związane z tą istotną chwilą. Spoglądając wstecz, szuka/nie szuka sensu własnej historii. Z jednej strony mamy szukanie, zgodnie ze stereotypem myślowym, by w chwilach ważnych podsumowywać sens działań (o zmierzchu pytamy o przebieg dnia), z drugiej zaś nonkonformistyczny umysł przeciwstawia się tej postawie i zasadniczo kwestionuje wszelkie spoglądanie wstecz. Wyłania się z tych rozważań wyraźna wizja granic samopoznania. Zdarzenia okazują w ostateczności wszechwładną przypadkowość, nieprzewidywalność i brak racji. Zewnętrzność dominuje nad wewnętrznością.

Już sama chwila wielkiej zmiany – zmierzch pewnej osobistej epoki – okryta jest od początku niejasnością. Wszystko jawi się, jak we mgle. „Nieraz już doznałem mgły, która najeżdża, oślepiająca, najważniejsze momenty życia”¹. Człowiek zamiast bycia podmiotowością określającą i aktywnie tworzącą, okazuje się czystą biernością, poddaną niejasnym siłom. Trwająca ponad dwadzieścia lat tęsknota za Europą znajduje swe zakończenie przez zaskoczenie. Niejako z zewnątrz, jako czysty przypadek. Rzeczywistość to Grand Guignol, chaos i szaleństwo.

Fragment *Dziennika* omawiający powrót do Europy zaczyna się następująco: „Piszę te słowa w Berlinie. Jak się to stało?” (75). Odpowiedź jest jedna, starożytna: z mocy trafu i przypadku. Jest to zarazem odpowiedź zamykająca dalsze dociekania, bo ukazująca ich nieracjonalność.

Jednakże samo odwołanie się do *trafu i przypadku* wydaje się niezadowolające. Gombrowicz dalej pisze: „Ten koniec prosił się o zrozumienie, zdanie sobie sprawy...” (77). Jednak mimo to nie znajduje żadnej dalszej odpowiedzi. Pytanie o „zrozumienie”, czy „o zdanie sobie sprawy”, zostaje odrzucone. To, co było, co się już dokonało, czyli to, co stało się niebytem, znika z horyzontu myślowego. Gombrowicz odkrywa, że jest „już nieobecny. Już skończony. Już gotów do drogi. Przecięte zostało to coś tajemniczego pomiędzy mną i miejscem moim” (77). „Już porwał mnie wir zacierający i rozpraszający, dokumenty, pieniądze, walizki, sprawunki, likwidacja wszystkiego...” (77).

Jednak, znajdując się w chaosie trywialnych przygotowań do drogi, zarazem ciągle usiłuje „nadać jakiś kształt temu exodusowi” (78). Szuka miejsc dawnych, okolic i domów wczesnego zamieszkiwania, wspomina ludzi, licząc, że „ten akt powrotu (do argentyńskich początków) zdoła nadać kształt i sens teraźniejszości. Nie. Nic. Pustka. Próżnia” (78). Same nieporozumienia.

1 W. Gombrowicz *Dzienniki 1961-1966*, Instytut Literacki, Paryż 1971, s. 75. Dalsze odwołania lokalizuję w tekście głównym, podając numer strony w nawiasie.

Przypadkowość. Żadnego kształtu, żadnej całości dojrzeć nie potrafi. „Oto jak mi się zakończyła Argentyna: jednym nieuważnym, zbędnym spojrzeniem w przypadkowym kierunku, latarnia, tabliczka, woda, to właśnie wessało się we mnie na zawsze” (79).

Najistotniejsza jednak próba rozumienia własnych dziejów dokonuje się na statku płynącym do Europy. Jest to rejs w odwrotnym kierunku od tego pierwszego, który dowiózł go do Argentyny. Gdzieś na środku Atlantyku znajduje się hipotetyczny punkt skrzyżowania obu tych dróg: drogi wygnania i drogi powrotu. Trudno pomyśleć coś bardziej symbolicznego, coś silniej skłaniającego ku rozmyślaniom o losie, o sensie zdarzeń, o przyczynach, o przypadkach i o konieczności. Czym jednak większy napór symbolizmu chwili, tym silniejszy opór Gombrowicza przeciw dopatrywaniu się wyraźnej linii losu, przeciw szukaniu w swym życiu jednoznacznego kształtu czy kierunku.

Owe dwie przeciwne drogi, dwa rejsy, nie są złączone ze sobą w jedność przez osobę pasażera, nie układają się w jeden życiorys. Droga na wschód i droga na zachód nie są koliste, to nie ten sam podróżnik po nich się porusza w dwóch różnych kierunkach. Jeden podróżny jest zupełnie obcy drugiemu, nie tylko nie są oni jednością, lecz nawet nie mieliby sobie nic do powiedzenia. Takie spotkanie, po to jednak tylko, by jego możliwości zaprzeczyc, rozważa Gombrowicz w swym dzienniku. Jest to tekst pełen dramatyizmu.

Europa nadciągała już, a ja nie wiedziałem, co zostawiam za sobą. Jaką Argentynę? Och, co to właściwie było, tych lat dwadzieścia i cztery, z czym ja płynę do Europy? Ze wszystkich spotkań, jakie mnie oczekiwały, jedno było najkłopotliwsze... miałem się spotkać z jednym białym statkiem... który wypłynął z Gdyni w drodze do Buenos... z którym więc miałem się spotkać nieuchronnie za jakiś tydzień na pełnym oceanie... Był to „Chrobry”. „Chrobry” z roku 1939-go, z sierpnia, ja na nim byłem... tak, wiedziałem, że spotkać się muszę z owym Gombrowiczem, płynącym do Ameryki. Jakaż ciekawość żarła mnie wtedy, potworna, odnośnie losu mojego, czułem się wtedy w losie moim jak w ciemnym pokoju, gdzie pojęcia nie masz o co nos rozbijesz, ileż bym dał za najniklejszy promyk rozświetlający zarysy przyszłości – i oto dzisiaj ja nadpływam tamtemu Gombrowiczowi, jak rozwiązanie i wyjaśnienie, jestem odpowiedzią. Czy jednak jako odpowiedź będę na wysokości zadania? [...] (Co powiem, gdy on zapyta). Z czym wracasz? Kim teraz jesteś?... a ja mu odpowiem zakłopotanym gestem rąk pustych... może czymś w rodzaju ziewnięcia,

‘ach, nie wiem’ – i dalej następuje pytanie – co to było Argentyna? A ja, ...
co to jest teraz, to ja? (80-81)

Gombrowicz stawia więc siebie wobec sytuacyjnej nieuchronności pytania o własną tożsamość. To nawet nie inni pytają, to jaźń sama domaga się samookreślenia. Dla myśliciela, który kiedy indziej podkreślał indywidualizm swej filozofii, to jednak istotna sprawa.

Po pytaniu „a co to jest teraz, to ja?” w tekście dziennika następuje gwałtowny zwrot: soliloquia zostają zastąpione opisem scenki na pokładzie statku. Jest to efekt przypominający obrazy surrealistyczne: nagle pojawia się coś najmniej oczekiwanego i zupełnie niepowiązanego z resztą. A jednak..., jednak ważnego w całym przedstawieniu sytuacji. Niespodziewanie na pokładzie statku ukazują się leżące na nim oko. To pojawienie się oka kończy w nagły sposób rozmyślanie o tożsamości indywiduum. Narracja z wewnętrznej przechodzi w dyskurs zewnętrzny. Następuje całkowite zakoczenie zmianą scenerii.

Sztorm na morzu, wicher, chwiejący się pokład statku, trudność utrzymania się na nogach – wszystko to stanowi dobre tło dla niepewności wewnętrznej i niepokoju związanego z nadchodzącym spotkaniem z dawnym sobą, który płynął przed laty na innym statku w innym kierunku. Tekst dziennika dalej mówi: „naraż patrzę, coś leży na desce pokładu, coś małego. Ludzkie oko. Było tu pusto, tylko na schodach na wyższy pokład marynarz żuł gumę. Zapytałem go: czyje to oko? Wzruszył ramionami: nie wiem, sir. Czy komu wypadło, czy też zostało wyjęte? Nie widziałem, sir. Leży tutaj od rana. Byłbym podniósł i schował do pudełka, ale nie wolno odchodzić mi od schodów” (81).

Na tym kończy się wzmianka o oku. Krótka jak ulotność ludzkiego spojrzenia, jak jego konkretność i bezpodmiotowość. Krótka, a jednak kluczowa dla toku soliloquiów skupionych na kwestii własnego losu pisarza. Pojawienie się oka rzuca światło na możliwość czy raczej niemożliwość spotkania dwóch podróżnych na dwóch statkach płynących w różnych kierunkach. Spojrzenie każdego z nich jest jak oko leżące luzem na pokładzie. Oderwane, bezpańskie oko. „Czyje to oko?” „Czy wypadło, czy zostało wyjęte?”. Okazjonalność i nieprzekraczalna indywidualność cechuje oko. Czyjeś oko w jakiejś chwili, czyli zmienność i niepowtarzalność, brak związku. Pojedyncze spojrzenie.

Skrzyżowanie dróg z tym drugim, dawnym „Ja”, nastąpiło pewnej nocy na pełnym morzu. Nie było to jednak spotkanie, lecz obojętne minięcie się dwóch obcych. „W nocy nie spałem... Wtenczas wypłynął z białych opatuleń,

też biały, z dużym kominem (statek)... Wolałem nie patrzeć... Wolałem też nie myśleć i nie czuć, na darmo. Pomyślałem w końcu o sobie na tamtym pokładzie – i że dla tamtego ja jestem tutaj prawdopodobnie taką samą zjawą, jak on dla mnie” (91). A więc następuje odkrycie całkowitego braku ciągłości, braku jedności. Nic tylko przemijające zjawiska, okazjonalne spojrzenia, nieukładające się w całość i pozbawione związków. Jak oderwane oko rzucone na pokład.

W tym chaosie zjawisk i zdarzeń doraźnych pojawia się jednak równolegle stałe poszukiwanie sensu, logiki, jedności. Poszukiwanie losu. Los jest pewnym porządkiem – porządkiem boskich lub ludzkich decyzji – natomiast poszczególne oko nie może wyjść poza wyjątkowość przypadku. Gombrowicz pokazuje równocześnie zarazem potrzebę „nadania kształtu” (78), jak i panowanie „hieroglifów, zagadek, pomyłek” (79). Chaos zderza się nieustannie z pytaniem o sens. Jednak architektoniczny kształt może być tylko złudzeniem. Tylko pozornym przewyciężeniem siły trafu i przypadku. Naga rzeczywistość to chaos i nic więcej.

Gombrowicz następująco pisał o rozumieniu swych dziejów: „Architektura. Katedra bez wytechnienia budowana... Buduję ten gmach i buduję... nie mogę go dojrzeć. Czasem w wyjątkowych okazjach... jakbym rozróżniał przez mgnienie oka coś... powiązanie sklepień, łuków, jakiś element symetrii... Pozory?” (90). „Złudzenia! Miraże! Fałszywe związki! Żaden ład, żadna architektura, ćma w moim życiu, z której nie wyłania się ani jeden prawdziwy element kształtu” (90).

Nawet przywoływanie na statku pamięci poprzedniej podróży, nawet wspomnieniowe mijanie się na oceanie ze sobą dawnym okazuje się już architektonicznym fałszowaniem. „Zaraz skonfiskowałem sobie to wspomnienie, bom się spostrzegł, że ja je teraz fabrykuję ze względów, jakieśmy już powiedzieli, architektonicznych. Co za mania: wpatrujesz się w kulę szklaną, w szklankę wody; i nawet tam coś ci się z niczego wykluje, kształt...” (91).

Dziennik mówi o wielkim dramatycznym napięciu wewnętrznym, jakie budzi chęć zrozumienia, wyjaśnienia zdarzeń własnego życia, uchwycenia jakiejś jedności łączącej przeszłość z teraźniejszością i przyszłością. Jednak nadmierne wpatrywanie się w coś pozbawionego kształtu i sensu może przynieść tylko fałszywy obraz, zrodzić urojenie. Poza zdarzeniami nie ma nic oprócz trafu i przypadku. Gombrowicz „konfiskuje sobie” wspomnienie rejsu do Argentyny, bo już łączenie dwóch podróży jest konstrukcją architektoniczną. Jest już ono próbą „nadawania sensu”, odkrywania nieistniejącej logiki zdarzeń.

Wszystko, co składa się na egzystencję, jest jednakowo niejasne i zamglone, zamazane. „Gdym teraz płynął do Europy, już po wszystkim, doskwierała mi wprost tyrańska konieczność osiągnięcia tej przeszłości, uchwycenia jej, tu, w szumie i zamęcie morza, w niepokoju wód... sam z odjazdem swoim na Atlantyku – i czyż naprawdę, miałbym być tylko bełkotem chaosu, jak te fale?” (82). Lecz poza *bełkotem chaosu* leży tylko złudna architektura, fikcyjne gmachy budowane przez świadomość. Pojęcia chaosu, zamętu, niejasności pojawiają się wielokrotnie, to jedyna charakterystyka zdarzeń osobistych niebudząca wątpliwości.

Noc zapada. Już noc zupełna. Z lewej strony ledwo migająca latarnia morska na brzegu. Tu, na pokładzie, ja, dążący naprzód, oddalający się bez przerwy, w marszu niepojętym... była to pustynia... za ścianą nocy przewalało się wszystko bez wytchnienia... tam w dole jest tylko bezkształt i ruch, przede mną tylko przestrzeń nieistotna... jednak wytężyłem wzrok. Ale nic. I zresztą czy miałem prawo widzenia, ja, ten odmęt w tym odmęcie... (84)

Marsz, w przód ku nowym dziejom, podobnie jak droga refleksyjna wstecz okazują się jednakowo przebywaniem w ciemnościach.

Niepojętość przeszłości nie powinna być jednak mylona z brakiem pamięci autobiograficznej. W ogóle nie o pamięć chodzi w tych soliloquiach na statku. To jest powiedziane *expressis verbis*. Gombrowicz wiezie ze sobą w walizce tekę z zapiskami archiwisty, jakie prowadził w Argentynie (dziś już opublikowane jako *Kronos*). Jest to kronika zdarzeń opowiadająca o ludziach i rzeczach, o faktach jego życia. Wszystko jest tam odnotowane. A więc nie o archiwalną wiedzę chodzi w rozmyślaniach na statku. Gombrowicz ma te wszystkie dane ze sobą w walizce, a jednak ciągle pyta, co to było, to moje życie przez kilkadziesiąt lat w Argentynie. Bowiem pytanie nie samych zdarzeń dotyczy. Nagromadzenie danych w żaden sposób nie przybliży do odpowiedzi na pytanie o kształt indywidualnego życia. W soliloquiach na statku Gombrowicz nie o dzieje minionych lat pyta, lecz o sens tych dziejów, nie o to, co robił, lecz kim był i kim nadal jest. Mówi wprost o nieprzydatności kronik dla takich rozważań. „Ale jakże zaczerpnąć zupy życia dziurawą łyżką tych statystyk i wykresów?” (82). Wiedza o faktach i zdarzeniach nie sięga „zupy życia”. Statystyki są tylko wobec niej „dziurawą łyżką”.

Rozmyślania Gombrowicza są wyrazem egzystencjalnego domagania się sensu życia. Dokonuje się w nich konfrontacja potrzeby sensu z niemożnością

jej zaspokojenia. Egzystencja okazuje się nie do zrozumienia, nie do wyjaśnienia. Wolna od racji. „Ja, dążący naprzód, oddalający się bez przerwy, w marszu niepojętym... bezkształt i ruch” (84).

Ten „bezkształt i ruch” charakteryzują zresztą całą rzeczywistość, a nie tylko ludzką egzystencją. Wyłożone to jest w *Kosmosie* pisanym w tym samym okresie. Jest to „powieść o tworzeniu się rzeczywistości”. O tym, jak z chaosu wszystkiego człowiek przez skojarzenia wyłapuje jakieś przypadkowe zbliżenia rzeczy i utrwała je w pewne powtarzalne związki, przez co tworzy się kształt kosmosu. Świat jest bełkotem formowanym przez obserwacje i czyny człowieka. Powieść pokazuje jak detektywistyczne dociekania narratora i jego sobowtóra, poczęte z „nudów i nieróbstwa, z kaprysu”, poprzez wielość i nieograniczoność powiązań, prowadzą do nedorzecznych skojarzeń, a dodatkowo, powodując określone czyny, nadają chaosowi utrwalaony kształt kosmosu, czyli formę. Przypadek gra w tym procesie naczelną rolę. Forma jest sposobem istnienia rzeczywistości. Wokół twórczej mocy formy koncentrują się wszystkie zdarzenia powieści *Kosmos*.

Gombrowicz konfrontuje człowieka z bełkotem chaosu, czy to wewnętrznego, czy zewnętrznego. Wobec zewnętrznego chaosu pokazuje w *Kosmosie* narzucane formy jako proces twórczy, choć przypadkowy, dowolny i nielogiczny. Natomiast w soliloquiach na statku, pytając o sens własnego życia, o treść własnych dziejów, powstrzymuje się od nadania im formy, czyli od interpretowania ich w jakikolwiek jednoznaczny sposób. Wskazuje jedynie na „złudzenia i miraże”, na „fałszywe związki”, na „oślepiającą mgłę”, na „ciemności nocy”, które kryją jakikolwiek sens egzystencjalny. Pozostawia tu jedynie nagi *bełkot chaosu* bez formy. Nie ma tu ani kształtu, ani architektury.

Tak to więc cały Hegel wraz z metaforą sowy Minerwy pada w gruzach. Zamiast oka sowy widzącego kształt całości mamy oderwane przypadkowe oko leżące na pokładzie oraz bełkot chaosu na miejsce wyraźnego kształtu. W oglądaniu się wstecz i w poszukiwaniu własnej tożsamości Gombrowicz nie widzi obrazu namalowanego *szaro na szarym*, lecz odnajduje jedynie „mgłę i ciemności”. A sens całości znika za niejasną gmatwaniną zdarzeń. Nie ma tu ani przenikliwego oka sowy Minerwy, ani kształtu jako noematu jego spojrzenia. Jest tylko pojedyncze i okazjonalne oko leżące bez racji na pokładzie.

Nie chcę jednak bynajmniej suponować, że Gombrowicz świadomie polemizował z Heglem. Na pewno byłoby to fałszywe. Stworzył jednak wizję doświadczenia myślowego, które stanowi jawne przeciwieństwo Hegłowskiej metafory sowy Minerwy. O zmierzchu żaden wyraźny kształt się nie ukazuje. Nie ma malowania *szaro na szarym*.

3. *Amor fati*

Oko Gombrowicza, czyli oko, które komuś „wypadło lub zostało wyjęte”, nie widzi całości. Jest wyrwane z ciągłości czasowej. Każde jego spojrzenie jest odrębne i zamknięte w sobie. Chwila przemija bez śladu. Czas dzieli spojrzenia i nie dopuszcza do ich układania się w całość. W tej perspektywie człowiek okazuje się nie tylko chwilą i fragmentem świata (czym jest), lecz również w samorozumieniu nie wychodzi poza pojedynczy moment.

Natomiast gdy zwrócimy się ku pismom Fryderyka Nietzschego, znajdziemy tam zupełnie inny obraz. Fragmentaryczność i rozbicie całości właściwe jest tylko *ostatniemu człowiekowi*. Zaratustra samotnie schodzący z gór widzi tylko kaleki, spotyka tylko „ułamki i członki”, natomiast nie znajduje ludzi. Nie znajduje człowieka stanowiącego wyraźnie określony byt. Fragmentaryczność, nieokreśloność nie jest jednak dla Nietzschego istotnością własnością człowieka, lecz tylko historycznym zjawiskiem związanym z dekadencją i nihilizmem. Nietzsche pragnął innego człowieka; człowieka samoodpowiedzialnego i samozdeterminowanego, który nie jest tylko rozbitek wewnętrznym, lecz który rozumie swój los i trzyma go we własnych rękach. Za najwyższą formułę określającą samoodpowiedzialność człowieka przyjmował zasadę *amor fati*. *Miłość losu* to stan umysłu, w którym wyraża się pełna akceptacja siebie, czyli stan, gdy „nie chce się być kimś innym”. *Miłość losu* zakłada więc jasne zrozumienie kim się jest, a wraz z nim zdolność samookreślenia i samorealizacji. Jest ona manifestacją samodzielnie tworzonej osobowości. *Miłość losu* zawiera więc spojrzenie na indywidualne życie jako na pewną całość. Jest też *amor fati* formułą wolności człowieka, bo w niej oprócz determinacji pojawia się w życiu także samodeterminacja.

Nietzsche wprowadził nowy sens pojęcia losu. Już w *Ludzkie, arcyłudzkie* pisał: „Ty sam, biedny, lękający się losu człowieku, jesteś królującą ponad bogami Mojżą, która rządzi wszystkim, co się dzieje”². Błąd fatalizmu polega na przeciwstawianiu człowieka i losu, na uzależnianiu go od losu, kiedy to człowiek sam jest częścią losu, jego twórcą. Nietzsche zinternalizował i zindywidualizował los, co znalazło swój wyraz w formułę *amor fati*.

Oddając los w ręce człowieka, Nietzsche oddał go ludzkiej zdolności chcenia: woli mocy. To akty wolicjonalne są bowiem źródłem samodeterminacji. Nie było w tym nic oryginalnego. O woli nauczała wcześniej wiele filozofia niemiecka. Natomiast Nietzsche przemyślał na nowo związki woli z czasem.

2 F. Nietzsche *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli, Berlin 1961-2003, IV/3, s. 218.

Odkrył czasowość woli i to pozwoliło mu na nowe spojrzenie na człowieka oraz na nowe określenie jego samowiedzy.

Wola jest zdolnością człowieka skierowaną ku przyszłości – o tym pisał wielu. Nietzsche natomiast, rozmyślając o woli – która kieruje się ku temu „co będzie” – zauważył, że ma ona również także swoją przeszłość. Przeszłość jednak pokazuje się zawsze jako brak wolności: niemożność i absurdalność „chcienia wstecz” jest ograniczeniem woli. W każdej chwili nieuchronnie spotykają się dwie przeciwne drogi, „było” i „będzie” przeczą sobie. Konflikt jest nieunikniony. Nietzsche znajduje jedyne jego rozwiązanie w reakceptacji woli. Owo ciężkie jak kamień „było” wybawić może tylko świadomość, że „tak właśnie chciałem”; jeśli okaże się, że to, co dziś jest przeszłością, było jako terażniejszość „chciane”, czyli było zdarzeniem samodeterminacji, to przeszłość nie jest dłużej „więzieniem dla woli”, lecz domeną jej wcześniejszej wolności. Innymi słowy, wolnością dla woli jest dążenie ku przyszłości – afirmacja – natomiast wobec przeszłości jedynym brakiem niewoli jest reafirmacja tego, do czego wola dążyła. Jeśli przeszłość może być potwierdzona przez wolę – czyli chciana na nowo – to wtedy przestaje być brakiem wolności. Takie są nauki Zaratustry o czasie i o wolności. Wyraża je formuła: „Byłoz to życie? Dalej więc. Jeszcze raz”. Owo *jeszcze raz* – to gotowość powtórzenia, idea wiecznego powrotu, kolistości czasu, a także idea *miłości losu*. Nic nie zostaje odrzucone, a wszystko reafirmowane. „Nie chcieć siebie innym”. Jest to także czas Wielkiego Południa, gdy słońce stoi w zenicie, a więc ani przyszłość, ani przeszłość nie kładą się cieniem na terażniejszości. Jest to również pora wyraźnego widzenia całości.

Nietzsche nie był filozofem świadomości. Odrzucał pojęcie transcendentnej jaźni, uważając je za „największy fałsz” człowieka. Jego rozumienie woli ludzkiej było funkcjonalne. Wola mocy jako siła sprawcza manifestuje się w działaniach.

Nietzschego koncepcja woli mocy wskazuje na samoświadomość woli. Wola jest afirmacją siebie i swego celu. Ale jest też reafirmacją własnych minionych dążeń. Musi więc mieć zdolność samorozpoznania. Reafirmacja dokonująca się jako wola powtórzenia musi opierać się na samowiedzy. Inaczej nie byłaby możliwa. Dlatego też Nietzscheańska wola, mimo że porównywana do instynktu (co podkreśla jej spontaniczność i samodzielność), jest zarazem dla Nietzschego pełną ludzką świadomością siebie. Zaratustra to „ten, który wie, ten, co **zna siebie**”, czyli mędrzec, bo widzi swą wolę w jej niezmiennym trwaniu, a nie tylko w pojedynczych aktach.

Zasadniczą cechą woli mocy jest więc jej indywidualna tożsamość. Nietzsche widzi człowieka między chaosem nieskoordynowanych oderwanych

chęci i pragnień a zdyscyplinowanym porządkiem woli mocy, czyli woli, która osiąga stan wewnętrznej harmonii. Różnica między indywidualnie tożsamą wolą mocy, a nieporządkiem zachcianek ludzkich, to różnica między dwoma odmiennymi typami człowieka: nadczłowiekiem (czyli człowiekiem przyszłości) a ostatnim człowiekiem, czyli dekadentem. Najwzięjszą charakterystykę indywidualnej tożsamości człowieka znajdujemy w opisie duchowej sylwetki Goethego, który „pragnął wyłącznie całości... stwarzał siebie... i nie negował”, stojąc w „ufnym fatalizmie” w środku wszechświata. Wola jest identyczną całością, lub jej nie ma w ogóle. A szczególnie istotnym momentem tej tożsamości jest dla Nietzschego ciągłość w czasie. Wola musi przenieść swą osobowość przez własną historię.

Tak więc Nietzsche namawia, by zobaczyć siebie w czasowej perspektywie własnego życia. Człowiek to nie chwila, lecz stawanie się. Czy w tym procesie daje się odnaleźć jedność całości? Przy czym nie idzie o harmonię zewnętrznych zdarzeń – te nigdy w pełni nie są zależne od indywiduum, lecz o tożsamość woli, która kierowała człowiekiem. To jest pytanie demona skierowane do każdego: czy chciałbyś to życie przeżyć tak samo jeszcze raz? Pytanie jest zwrócone ku woli i tylko świadomej sobie woli dotyczyć może. Czy przeszłość była stanowiona twoją wolą, czy raczej był to zewnętrzny wobec niej i niezrozumiały *trafi przypadek*? Czy ta wola może zostać potwierdzona przez gotowość powtórzenia? Pytanie demona zmusza więc do spojrzenia na siebie jako na całość trwającą w czasie. Nie dotyczy ono faktów ani zdarzeń, lecz wewnętrznej treści woli za nimi stojącej.

Formułując pytanie demona, Nietzsche zmusza człowieka do samorefleksji, odwołuje się do jego samowiedzy. Skłania, by spoza widzialnych faktów dostrzec coś niewidzialnego, by wśród przypadków odnaleźć to, co było osobście konieczne w indywidualnej historii życia. To, co w życiu nieuchronne i niewyjaśnione, zwykło nazywać się losem człowieka. Demon pytający o powtórzenie pyta w istocie rzeczy o los, mówi o afirmacji losu. Czy człowiek chce się potwierdzić jako swój własny los? Wspomnieliśmy już wcześniej, że Nietzsche odmienił sens losu, oddając go w ręce człowieka, nazywając człowieka jego własną Mojżą. Taki los jest stanowiony przez wolę.

Nietzsche jednak nie tylko odmienił pojęcie losu, lecz także zalecał, by go afirmować. *Amor fati* nazywał swą największą miłością. Koncepcja *amor fati* stoi w centrum jego filozoficznej wizji życia. Cóż więc znaczy to pojęcie?

Przede wszystkim *amor fati* nie jest sentymentem, nie jest uczuciem ani stanem emocjonalnym umysłu. Nie jest też samozadowoleniem ani przyjemnością. Jest, jak powiedziano już wyżej, wolą powtórzenia. Wola powtórzenia

zaś to nieodrzucając przeszłości, to potwierdzanie (*Bejahung*), a nie negacja. Potwierdzające *amor fati* jest także braniem odpowiedzialności za siebie przez indywidualium. Tylko istota wolna jest zdolna do samoodpowiedzialności. Jest zatem *miłość losu* także znakiem wolności.

Amor fati jest też zdolnością indywidualium do spojrzenia na siebie jako na tożsamą całość, zobaczenia jednostkowego życia w ciągłości jego trwania. Jest *miłość losu* najwyższą formą samopoznania, które nie dotyczy poszczególnych faktów życia jednostkowego, lecz ogarnia je jako całość ukonstytuowaną w określonej jedności. Spoza zdarzeń i decyzji ukazuje się wtedy, inaczej niewidzialny, kształt życia, czyli los człowieka. Jest on stanowiony przez wolę i rozpoznawany przez wolę. W tym rozpoznaniu człowiek staje ponad czasem, ponad zmiennością *trafu i przypadku* i widzi siebie jako konieczną całość.

Innymi słowy, *kochać swój los* to dla Nietzschego tyle, co zobaczyć siebie w czasowej perspektywie swojego życia jako samostanowiący się los. *Amor fati* to akt szczególnego spojrzenia, które nie jest ani rozumową konkluzją, ani emocjonalnym doznaniem, lecz jest samopotwierdzeniem się woli przez gotowość powtórzenia. Rozpoznanie siebie wraz z towarzyszącym mu potwierdzeniem stanowią formę samoświadomości. Dla Nietzschego niewątpliwie *miłość losu* jest samowiedzą. Zaratustra to „ten, który wie”, „ten, który zna siebie”, czyli ten, który jest „mądry”.

Jeśli ogarnięcie całości życia (losu) wymaga szczególnego spojrzenia, by to, co ukryte wyjawić i uczynić widocznym, to takie samopoznanie wiąże się też ze szczególnym czasem. Jest to czas Wielkiego Południa, gdy słońce stoi w zenicie. Czas południa jest czasem mądrego Zaratustry. Oko Zaratustry widzi wtedy jedność trwania, która wśród aktywności życia ukrywa się przed wzrokiem. Widzenie w Południe jest najwyższym poznaniem.

Nietzsche odwołał się do starożytnej tradycji pojmowania południa jako czasu magicznego, gdy „człowiek widzi wiele rzeczy, jakich nie widział dotychczas”. Wielkie Południe nie jest po prostu godziną 12.00 czasu zegara. Południe to szczególny czas jasności widzenia, gdy spojrzenie wznosi się ponad przemijalność rzeczy i dostrzega w nich to, co wiecznotrwałe. Południe zdarza się, gdy oko Zaratustry staje ponad czasem i widzi oprócz *trafu i przypadku* także to, co konieczne, czyli los. Południe jest więc porą *amor fati*. Wyjątkowości spojrzenia odpowiada szczególność chwili, w jakiej ono się dokonuje.

Nietzscheańska metafora południa odwołuje się przede wszystkim do wyobrażenia słońca stojącego w zenicie i do krótkotrwałego wtedy braku cienia. Południe to pora harmonii niezakłóconej rozdarcie czasu na trzy fazy. Ani pragnienie, ani odrzucenie nie zakłócają wtedy jedności bycia. Nie

ma w Południe innego *chcę* niż to, co *jest*, ani nie ma takiego *było*, które przeczyłoby temu, co *jest*. Brak cienia symbolizuje więc całość bytu, czyli trwanie nieprzedzielone czasem. Ta wieczność, tylko w południe widzialna, zostaje spostrzeżona przez oko Zarastury. A każdy, kto ją dostrzeże, staje się mądry jak Zarastura. „Słońce poznania stoi w południe” – pisał Nietzsche w nieopublikowanych notatkach. Wyjątkowość spojrzenia południa polega na tym, że to, co zwyczajnie niewidzialne, zostaje poznane w przeżyciu *amor fati*.

Nietzschego koncepcja mądrości w Południe przeczy oczywiście Heglowskiej metaforze sowy Minerwy. Przeczy zarówno ze względu na charakter aktu samopoznania, jak i na czas, w jakim akt ten się dokonuje. Nietzsche nie jest jednak irracjonalistą, mimo że przeciwnie niż Hegel, widzi samopoznanie nie w rozumie, lecz w *amor fati*, czyli w samopotwierdzeniu się woli.

Istotniejsza różnica tkwi w wyborze pory mądrości. Oko sowy widzi tylko o zmierzchu, czyli tylko na końcu dnia, gdy jakieś dzieje już się dokonały. Heglowski wybór oka sowy jako symbolu mądrości samopoznania ma swe głębokie uzasadnienie w jego metafizyce Ducha. Natomiast przenikliwe spojrzenie oka Zarastury nie musi czekać aż do wieczora. Południe może się zdarzyć o każdej godzinie czasu zegara, bo to w samym oku jest siła widzenia, jego zdolność wzniesienia się poza partykularność i ponad czas. To spojrzenie oka Zarastury przywołuje Południe, a nie godzina zegara określa samowiedzę. *Amor fati* nie jest mądrością jedynie o zmierzchu, lecz samoświadomością towarzyszącą stale życiu, jest ciągłym potwierdzaniem, które wie, że będzie musiało poddać się dalszej reafirmacji. Przypomina to uwagę Camusa w *Upadku*, by nie czekać na Sąd Ostateczny, bowiem sąd dokonuje się każdej chwili. A *amor fati* jest także okrutnym sądem nad sobą, którego piekłem jest samonienawiść.

4. Konkluzja: między bełkotem chaosu a *amor fati*

O ile Nietzschego i Hegla dzieli wybór innej pory dnia jako czasu samopoznania i mądrości, o tyle, czytając Nietzschego i Gombrowicza, stajemy przed innym aspektem czasowości życia. Centralną kwestią okazuje się wtedy różnorodność i odmienność rozumienia chwili. Chwila jest pojmwana albo jako łącznik przeszłości z przyszłością, czyli jako element ciągłości, albo jako oderwany moment pozostający w izolacji i pozbawiony związków z innymi chwilami. Oko Zarastury dostrzega jedność trwania ponad zmiennością, natomiast oko rzucone na pokład (*czyjeś, które komuś wypadło*) odbiera tylko doraźne doznania, jest okazjonalne i nie sięga poza przemijalność zdarzeń.

Pierwsze rozpoznaje los, czyli pozwala zobaczyć siebie w perspektywie czasowej własnego życia, drugie zaś dostrzega tylko oderwane fragmenty, poza które nie jest zdolne wykroczyć; nie widzi szerzej ani dalej niż chwila. Pierwsze spojrzenie prowadzi do *amor fati*, drugie zaś do *bełkotu chaosu*. Pierwsze widzi tożsamość, drugie zmienność.

Wizja Nietzschego i wizja Gombrowicza stoją więc na antypodach i zdają się sobie tylko nawzajem przeczyć. Czy jednak człowiek istotnie jest postawiony w sytuacji nieuchronnego wyboru między nimi? Są to wszakże tylko metafory, a nie twierdzenia opisowe, nie muszą więc, różniąc się między sobą, wykluczać się nawzajem jako sprzeczne, ale mogą się uzupełniać. Może więc raczej te dwie metafory: *amor fati* i *bełkot chaosu*, dopiero wzięte razem oddają w pełni całość ludzkiego doświadczenia życia, które obejmuje zarówno własny los, jak i chaos zdarzeń, będąc stałym ruchem między jednym a drugim. A wzięte razem mówią o tym, jak człowiek może być wybawiony od chaosu, a uratowany ku harmonii swego życia.

Abstract

Hanna Buczyńska-Garewicz

COLLEGE OF THE HOLY CROSS (WORCESTER, MA)

Does the Owl of Minerva Spread its Wings Only with the Falling of Dusk? Reflections on the Phenomenology of Self-Awareness in Gombrowicz and Nietzsche

This article explores the meaning of life, human fate and self-discovery. Based on texts by Gombrowicz and Nietzsche, the author describes two distinct theoretical positions, which she describes as chaotic babble and *amor fati*. The conclusion outlines the complimentary character of these two concepts.

Keywords

phenomenology, Gombrowicz, Nietzsche, self-awareness, self-discovery, identity, gaze, *amor fati*